Giovanni REALE

POJĘCIE CZŁOWIEKA, TROSKI O DUSZĘ I DUCHOWEGO EROSA JAKO PRZESŁANIE MYŚLI ANTYCZNEJ DLA CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO

Człowiek winien starać się być sobą, angażując się głęboko nie w pomnażanie tego, co ma [...] lecz w rozwój tego, kim jest, czyli swej duszy [...] winien starać się ponownie wynieść Erosa, dziś odartego ze świętości, do jego najwyższych poziomów, mocą tej siły, która – jak pokazał nam Platon – pcha nas coraz wyżej i którą – jak pokazał Augustyn – „przekroczyła" i „urzeczywistniła" chrześcijańska agape.

1. Wczesna sztuka grecka przedstawiała człowieka w sposób geometryczny, „parataktyczny"[1], zaskakując strukturalnymi analogiami do obrazu człowieka, jaki znajdujemy w poematach homeryckich[2]. Począwszy od V wieku przed Chrystusem postać człowieka zaczęto w Grecji wyobrażać całościowo, czyli poprzez obraz, który ma dokładnie określone centrum organizujące jego części oraz ustalające strukturalne związki między „częściami" i „całością"; dopiero poprzez odniesienie do tej „całości" „części" nabierają swego właściwego znaczenia. Zatem to nie poszczególne części jako takie ze swymi swoistymi funkcjami oraz ich suma nadają sens całości, lecz odwrotnie: to jedność całości nadaje sens częściom i konstytuuje ciało ludzkie jako doskonały „organizm".

Jedność tę zaczęto stopniowo dostrzegać nie tylko w wymiarze „fizycznym" (czyli jako ciało i doskonały organizm cielesny). Odkryto, że odzwierciedla ona również wymiar duchowy i wyraża go w znaczący sposób. I podobnie jak we wczesnym okresie kultury greckiej spotykamy uderzającą odpowiedniość między „geometrycznymi" przedstawieniami człowieka w malarstwie i jego obrazem w poematach homeryckich, tak analogiczna odpowiedniość zachodzi między przedstawieniami człowieka w plastyce oraz w poezji, a przede wszystkim w filozofii, która wprost stawia i rozwija ten problem na płaszczyźnie teoretycznej. Krótko mówiąc, również sztuka odzwierciedla niezwykłą kulturową przemianę, której źródłem jest przede wszystkim ewolucja myśli filozoficznej, a zwłaszcza rewolucja, która wybuchła w V wieku przed Chrystusem i została

---

[1] Zob. G. K r a h m e r, *Figur und Raum in der aegiptischen und griechisch-archaischen Kunst*, Halle 1931.

[2] Por. G. R e a l e, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999, s. 15-40.

doprowadzona do końca przez Sokratesa, a następnie uzasadniona i ugruntowana z metafizycznego punktu widzenia przez Platona.

Oto pierwszy dowód naszej tezy. Sokrates był myślicielem, który wykazał precyzyjnie, że owym „centrum", które nadaje sens artystycznym przedstawieniom człowieka (czyli tym, co pozwala zrozumieć, kim jest człowiek), tworzonym przez malarza i rzeźbiarza, powinno być ukazanie „duszy" (psyché).

W międzyczasie wypracowano koncepcję psyché, która radykalnie obalała hormeryckie ujęcie: z „nędznego cienia", pozbawionego wrażliwości oraz poznania[3], stała się ona odpowiednikiem samej natury człowieka i jego duchowości. W konsekwencji termin „psyché" zaczęto uważać za wyraz samej istoty człowieka. W rezultacie naczelnym zadaniem malarzy i rzeźbiarzy stało się przedstawienie człowieka w nowy sposób, czyli uchwycenie nie tylko jego cielesnego kształtu, lecz także duszy.

W dwóch ważnych tekstach Ksenofont opowiada historię spotkania Sokratesa z dwoma artystami: z malarzem i rzeźbiarzem oraz mówi o wskazówkach, których im udzielił, a które dotyczyły kryteriów adekwatnego przedstawiania człowieka: nie należy zadowalać się odtwarzaniem samego ciała, lecz przedstawiać duszę i wokół tego przedstawienia budować dynamikę całości. (Przypominam, że ojciec Sokratesa miał warsztat rzeźbiarski, a sam Sokrates początkowo uczył się tego rzemiosła).

Pewnego dnia podczas odwiedzin u malarza Parrazjosa Sokrates wykazywał, że portretując człowieka należy oddać jego kształt fizyczny. Wykazywał jednak, że samo to nie wystarczy, i wypytywał rozmówcę w następujący sposób:

„– Czy odtwarzacie w obrazach również przymioty duszy, które są w niej najbardziej ujmujące, powabne, miłe, które w najwyższym stopniu pociągają i urzekają, czy też nie jest to w ogóle możliwe do naśladowania?

– Jak, Sokratesie, może być możliwe do naśladowania coś, co nie ma ani symetrii, ani barwy, ani żadnej z tych właściwości, o których przed chwilą mówiłeś, ani w ogóle nie jest widzialne?

– Czy jednak nie dzieje się tak, że człowiek raz przyjaźnie, raz wrogo patrzy na innych? – zapytał Sokrates.

– Tak jest naprawdę – odrzekł Parrazjos.

– Czy więc przynajmniej wyraz oczu w takich momentach jest możliwy do naśladowania?

– Owszem, możliwy – brzmiała odpowiedź.

– Jak sądzisz? – pytał dalej Sokrates. – Czy w przypadkach nieszczęścia i pomyślności przyjaciół mają jednakowy wyraz twarzy ci, którzy o nich się troszczą, i ci, którzy o nich nie dbają?

– Przenigdy! – zaprzeczył Parrazjos. – W razie pomyślności pierwsi są weseli, w razie nieszczęścia smutni.

[3] Por. tamże, s. 61-100.

– Czy i takie nastroje są możliwe do wyrażenia?

– Jak najbardziej – potwierdził Parrazjos.

– Prócz tego z twarzy i z całej postawy człowieka zarówno w stanie spoczynku, jak i ruchu przejawia się jego wspaniałość, szlachetność, nikczemność, niewolniczy sposób myślenia, wstrzemięźliwość, mądrość, zuchwałość i nieświadomość tego, co dobre?

– Masz rację – zapewnił Parrazjos.

– Czy i takie przymioty dadzą się także odtworzyć?

– Najzupełniej"[4].

Koncepcje analogiczne do tych, które Sokrates przedstawił malarzowi Parrazjosowi, zaprezentował również rzeźbiarzowi Klitonowi, kończąc swe rozumowanie takim oto, prawdziwie emblematycznym stwierdzeniem: „Rzeźbiarz powinien poprzez zewnętrzny kształt oddawać działanie duszy"[5].

Te dwa świadectwa prowadzą nas do sedna omawianej kwestii: przesłanie Sokratesa to zasadniczy moment epokowej rewolucji, która doprowadziła Greków do ujęcia natury człowieka jako różnej od jego ciała, a tożsamej z duszą rozumianą jako wyraz osobowości intelektualnej i moralnej. Ciało jest niczym innym, jak tylko narzędziem, którym posługuje się dusza.

Wielkie rewolucje kulturowe, podobnie jak rewolucje społeczno-polityczne, nie pojawiają się nagle, lecz zawsze poprzedzone są okresem długiego przygotowania: powstawania i powolnego rozwoju czynników, które doprowadzą do kryzysu zastanych sytuacji i koncepcji. Kultura, która znalazła wyraz w poematach homeryckich i która przez długi czas dominowała – a przede wszystkim głoszona przez nią koncepcja człowieka – stopniowo zaczęła się rozpadać wraz z powstaniem i umacnianiem się religijnego ruchu orfików, a także wskutek pojawienia się i rozwoju presokratejskiej myśli filozoficznej, której towarzyszyły wielkie osiągnięcia w poezji lirycznej i tragicznej.

Szczególnie znaczące i pouczające są stanowiska dwóch znanych autorów, których tezy doskonale zgadzają się z naszą, a które warto przypomnieć choćby dlatego, że naukowa communis opinio nie jest im przychylna.

Werner Jaeger w swej rekonstrukcji historii wychowania i duchowej formacji człowieka greckiej starożytności napisał:

„Do tego dość ciasnego kręgu wartości przybywa teraz coś zupełnie nowego w postaci Sokratesowej koncepcji wewnętrznego świata w człowieku. Arete, o której on mówi, jest wartością duchową. Ale czymże jest ta dusza albo – aby użyć greckiego słowa, którym posługiwał się Sokrates – owa psyché? Zacznijmy od postawienia tego pytania na czysto filozoficznym gruncie. Tutaj musi nas uderzyć, iż Sokrates u Platona, zarówno jak i u innych sokratyków, wypowiada

[4] K s e n o f o n t, *Wspomnienia o Sokratesie*, III 10, 3-5, w: tenże, *Pisma Sokratyczne*, Warszawa 1967.

[5] Tamże, III 10, 8-9. Tłum. cytatu według tekstu włoskiego – P. M.

stale słowo «dusza» ze szczególniejszym naciskiem, natarczywie, namiętnie, ba, jak zaklęcie. Nigdy przed nim żadne usta greckie nie wymawiały tego słowa w ten sposób. Czujemy to bardzo wyraźnie, że oto po raz pierwszy w dziejach kultury zachodniej stykamy się z czymś, co jeszcze i dziś w pewnych okolicznościach określamy przy pomocy tego samego wyrazu, aczkolwiek dzisiejsi psychologowie nie wiążą z nim już pojęcia «realnej substancji». Znaczenie słowa «dusza» ma dla nas, skutkiem wielowiekowych powiązań kulturalnych, zawsze akcent etyczny lub religijny. Brzmi ono po chrześcijańsku, równie jak określenia «służba boża» albo «duszpasterstwo». Ale owego specyficznego znaczenia nabrało to słowo po raz pierwszy w protreptycznych naukach Sokratesa. Pozostawiamy tu na razie na boku pytanie, o ile Sokratesowa koncepcja duszy wpłynęła bezpośrednio lub za pośrednictwem późniejszej filozofii na chrześcijaństwo i kolejne jego etapy rozwojowe, a także w jakim stopniu koncepcja ta pozostawała w zgodzie z myślą chrześcijańską. Tutaj bowiem idzie nam przede wszystkim o to, aby scharakteryzować przełomowe jej znaczenie w dziejach samej kultury greckiej"[6].

Do podobnych wniosków dochodzi E. A. Havelock, wychodząc od analiz prowadzonych zupełnie innymi metodami niż metody Jaegera. Na przykładzie analizy radykalnej zmiany znaczenia terminów i pojęć w okresie, w którym kultura grecka przechodziła z fazy przekazu ustnego w kulturę pisma, czyli w okresie, w którym miała miejsce wielka rewolucja w technice komunikacji, badacz ten znakomicie pokazał, że nierzadko popełniamy błąd wierząc, iż słowa, które wyrażają pewne pojęcia kluczowe dla naszego sposobu myślenia, zawsze miały takie samo znaczenie.

Oto stanowisko Havelocka w tej kwestii: „Pod koniec V wieku przed Chrystusem stało się możliwe dla niektórych Greków mówienie o «duszy», tak jakby posiadali autonomiczną tożsamość i osobowość, a nie tylko nosili w sobie cząstkę atmosfery zrodzonej z kosmicznej siły żywotnej; o duszy jako o tym, co my nazywamy realnym bytem lub substancją. W zasadzie koncepcja ta miała znaczenie jedynie dla najsubtelniejszych umysłów. Można udokumentować, że jeszcze w ostatnim ćwierćwieczu piątego stulecia pojęcia te nie zostały zasymilowane przez większość ludzi i że terminy, za pomocą których je wyrażano, dla wielu brzmiały obco. Przed końcem IV wieku rozróżnienie to zaczyna należeć do języka greckiego i przekształca się w jeden z najbardziej podstawowych elementów cywilizacji greckiej. Uczeni skłonni są łączyć to odkrycie z życiem i doktryną Sokratesa i wywodzić je z wprowadzonej przezeń zmiany znaczenia słowa «psyché». Krótko mówiąc, nie oznacza już ono cienia człowieka lub zjawy, jego oddechu albo krwi, przedmiotu pozbawionego wrażliwości i świadomości, lecz «ducha, który myśli», który jest zdolny do podejmowania decyzji moralnych i do poznania naukowego i który jest nośnikiem odpowie-

[6] W. J a e g e r, *Paideia*, t. 2, Warszawa 1964, s. 88n.

dzialności moralnej: czymś nieskończenie cennym, jedyną taką istotą w całym królestwie natury"[7].

Analogiczne wnioski przedstawiłem w *Historii filozofii starożytnej*[8], prowadząc analityczne studia nad ewolucją myśli Greków, a mój uczeń Francesco Sarri zgromadził na potwierdzenie tych tez imponującą dokumentację[9].

Badając wszystkie teksty dotyczące tego zagadnienia można z pewnością ustalić, że to właśnie z Sokratesem związana jest przygotowana przez sofistów radykalna zmiana podstawowego pytania filozofii: z pytania o kosmos w ogóle na pytanie o człowieka. Podczas gdy filozofowie przyrody starają się wyjaśnić wszystkie rzeczy (również człowieka) przez odniesienie do kosmosu, jako funkcję jednej (lub kilku) zasad, Sokrates zamierzał tłumaczyć rzeczy przez odniesienie do człowieka i jego życia, a zatem również przez sprowadzenie ich do jednej zasady, lecz do zasady nowego typu. Chciał odkryć istotę człowieka i w świetle tego odkrycia zreinterpretować życie ludzkie. I właśnie w psyché rozumianej jako świadomość intelektualna i moralna odnalazł prawdziwą naturę człowieka. O konsekwencjach tego odkrycia powiemy niżej.

Wspaniały tekst Platona w *Fajdrosie* podejmuje podstawowy problem myśli Sokratejskiej. Odpowiadając na pytanie, czy uważa, że mity – na przykład ten o Boreaszu, który porwał Orejtyję – należy interpretować ściśle, za pomocą klucza czysto racjonalnego (dziś powiemy: „demitologizować"), Sokrates mówi:

„Ja to, wiesz Fajdrosie, uważam za rzeczy bardzo miłe, ale żeby się tym zajmować, do tego trzeba kogoś, kto ma dużo zdolności, sił, czasu, cierpliwości, choćby już dlatego, że potem musisz centaury stawiać na dwie nogi albo i Chimerę, a potem zatrzęsienie rozmaitych Gorgon, Pegazów a innych jakichś dziwolągów głupich i nie wiadomo do czego podobnych. Jakby człowiek w to nie wierzył, a brał się do wytłumaczenia wszystkiego tak na gruby, chłopski rozum, to bardzo by dużo na to czasu potrzeba i głowy. Ja całkiem nie mam na to głowy i czasu. A to widzisz dlatego: Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nie swoje, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak, jak wszyscy inni i, jak ja mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawiłe i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego"[10].

---

[7] E. A. H a v e l o c k, *Preface to Plato*, Cambridge MA 1963, rozdz. 11. Tłum. cytatu – P. M.

[8] Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1993, s. 311-349.

[9] Por. F. S a r r i, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997, passim.

[10] P l a t o n, *Fajdros*, 229D-230A, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999.

2. W *Alkibiadesie większym* Platon systematycznie przedstawia problem podniesiony przez Sokratesa oraz podaje jego szczegółowe rozwiązanie[11]. Rozumowanie przeprowadzone z godnym uwagi rygorem wychodzi od zagadnienia, które dotyczy sposobu uczynienia siebie lepszym i stwierdza, że aby uleczyć samego siebie, trzeba siebie poznać. W człowieku zaś jest ciało i dusza, a zatem człowiek jest albo ciałem, albo duszą, albo jednością ciała i duszy. Dusza jednak jest tym, co kieruje, podczas gdy ciało jest tym, co jest kierowane, a więc jest na jej usługach. Ciało więc jest niejako „instrumentem" pozostającym na usługach duszy. W konsekwencji człowiek nie może być ciałem, lecz musi być duszą. Jeśli tak jest, to motto wypisane na wejściu do świątyni w Delfach zachęca właśnie do poznania duszy.

Myśl Sokratesa można streścić słowami Platona:

„Człowiek różni się [...] od własnego ciała. [...] A więc ten, kto rzucił hasło, aby poznać siebie samego, nakazuje nam poznać duszę"[12].

Sokrates prawdopodobnie uważał, że w duszy zawarte są uczucia i namiętności, jednak, o ile wiemy, nie zgłębiał tych aspektów psyché i raczej utożsamiał ją z rozumem. Wskazał ponadto, że właśnie dusza jako rozum stanowi o strukturalnym uczestnictwie człowieka w tym, co boskie[13]. Jeśli zatem człowiek jest swoją duszą, zasadniczym zadaniem człowieka jako takiego jest „troska o duszę".

W ten sposób rodzi się wielki problem, który – od Sokratesa począwszy – stanowi jedną z głównych osi myśli antycznej: problem „troski o duszę".

Co znaczy więc „troszczyć się o siebie"? Oczywiste jest, że nie może to oznaczać wyłącznie dbania o własne ciało ani tym bardziej o bogactwa. Ciało jest w rzeczywistości „narzędziem", którym posługuje się dusza, a zatem jest czymś, co w istotny sposób należy do człowieka, czyli jest „właściwe" człowiekowi, nie jest jednak „samym" człowiekiem. Bogactwa i dobra materialne są jeszcze dalsze od człowieka, ponieważ nie są tym, co jest „właściwe człowiekowi" w sensie ścisłym, jak na przykład cielesne „narzędzie": są czymś zewnętrznym, co znajduje się całkowicie poza człowiekiem. Dlatego „troszczyć się o siebie" nie może znaczyć nic innego, jak tylko „dbać o własną duszę".

Nawet biorąc pod uwagę jedynie *Obronę Sokratesa* jako podstawę rekonstrukcji jego myśli, możemy precyzyjnie odczytać jego podstawowe przesłanie filozoficzne, które potwierdzają wszystkie inne świadectwa. Sokrates przedstawia „troskę o duszę" jako centrum swej myśli, a zatem jako główne przesłanie filozoficzne skierowane do Ateńczyków i do wszystkich ludzi. Poza tym wy-

[11] Por. P l a t o n, *Alkibiades I*, 128E-131A, w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, Warszawa 1973.

[12] Tamże, 129E i 130E.

[13] Por. K s e n o f o n t, dz. cyt., I 2, 2-8; IV 2, 24nn.

jaśnia, że misją powierzoną mu przez boga (Appolla) jest nieustanne wzywanie do „troszczenia się o duszę” bardziej niż o ciało i o dobra materialne.

Przywołajmy tekst zawierający tę podstawową tezę Sokratesa stanowiącą fundament, na którym wyrosła i rozwinęła się myśl zachodnia (jest to centralny moment pierwszej wielkiej mowy wygłoszonej przez Sokratesa w sądzie jako obrona przeciwko oskarżeniu o asebeię):

„Ja was, obywatele, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, mówiąc, jak to zwykle, że ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?

I jeżeliby mi kto z was zaprzeczał i mówił, że dba, ja go nie puszczę i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywał, i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma dzielności naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i swoim, i obcym, a tym bardziej swoim, boście mi bliżsi krwią.

Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne”[14].

Sokrates nie opracował metafizycznego fundamentu swojej koncepcji psyché (będzie to właśnie zadanie Platona) i zatrzymał się na płaszczyźnie, którą dzisiaj nazwalibyśmy „fenomenologiczną”, lub – jeśli kto woli – „funkcjonalną”. Innymi słowy: mówił o duszy jako o istotowej władzy człowieka, ukazał jej funkcje poznawania dobra i zła, panowania nad czynami ludzkimi i kierowania nimi, a zatem mówił o jej aktach, lecz nie doszedł do określenia jej ontycznej natury.

Jak już powiedzieliśmy, Sokrates głosił, że dusza jest tym, co w człowieku najbliższe boskości. Jednakże również o tym, co boskie, mówił w sposób fenomenologiczny, a nie ontologiczny[15].

Ponad wszystkimi wartościami, które Grecy stawiali na pierwszym planie – takimi jak zdrowie, uroda, uczciwe bogactwo czy młodość, Sokrates umieszczał

[14] P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29D-30B, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

[15] Por. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 352-368.

walory psyché i jej arete, poznanie dobra i zła oraz to, co taka wiedza wnosi w życie człowieka. Misją zatem, którą miał wypełnić jako filozof, było wzywanie ludzi do uznania i zdobywania tych nowych wartości po to, aby jak najbardziej udoskonalić duszę, a więc samego siebie.

Czy istnieje związek między owym przewartościowaniem wartości i tym, co przynosi chrześcijaństwo?

Werner Jaeger, w związku z tym, co napisał w cytowanym wcześniej fragmencie, na powyższe pytanie udzielił następującej odpowiedzi: „Forma Sokratesowych przestróg mogła w ogóle powstać jedynie na gruncie specyficznego waloru uczuciowego, jakiego w ustach Sokratesa nabiera słowo «dusza». Jego protreptyczne wypowiedzi stały się z czasem wzorem popularno-filozoficznej diatryby hellenistycznej, która ze swej strony przyczyniła się do ukształtowania chrześcijańskiego kaznodziejstwa. Nam jednak nie chodzi tu wyłącznie o przenoszenie się i ciągłość czysto literackich zjawisk. W ten sposób były te związki badane już niejednokrotnie przez filologów, którzy śledzili powtarzanie się pewnych motywów, typowych dla przemówienia zawierającego zachętę i przestrogę, poprzez całe dzieje literatury. Jednakże wszystkie trzy wspomniane etapy rozwoju tego gatunku mają u podłoża jedno zasadnicze przekonanie: Co pomoże człowiekowi, gdyby posiadł cały świat, a na duszy swojej szkodę poniósł? Adolf Harnack w swojej *Istocie chrześcijaństwa* zaliczył słusznie to przekonanie o nieskończonej wartości każdej indywidualnej duszy ludzkiej do trzech zasadniczych filarów religii Chrystusowej. Ale stanowiło ono także zasadniczy filar Sokratesowej «filozofii» i działalności wychowawczej. Sokrates naucza i nawraca. Przychodzi, aby «ratować» życie”[16].

W *Protagorasie* natomiast Platon wkłada w usta Sokratesa następujące wyrażenie: filozofia, jako znajomość sztuki właściwej miary, „ukazując prawdę pozwoliłaby osiągnąć spokój duszy, obmyłaby ją w prawdzie i zbawiła nasze życie”. I powtarza to z mocą, stwierdzając, że filozofia jest nauką, od której zależy zbawienie naszego życia. Oczywiście, chodzi o „zbawienie” innej natury, należące do innego wymiaru niż zbawienie chrześcijańskie. Jednak nawet pozostając w tym innym wymiarze zawiera ono kilka ważnych analogii do przesłania chrześcijaństwa.

W książce *Platon a Europa* Jan Patočka bronił tezy, w której jest wiele prawdy, a która głosi, że świadomość europejska zaczęła się konstytuować na fundamencie tego osiągnięcia, którym była koncepcja „troski o duszę”[17]. Przypomnijmy, że Patočka przeciwstawiał się reżimowi komunistycznemu, co pociągnęło za sobą szereg konsekwencji, aż po jego tragiczną śmierć w następstwie brutalnego przesłuchania. Ze względu na swe życie i przykład uzyskał przydomek Sokratesa z Pragi.

[16] J a e g e r, dz. cyt., s. 90.

[17] Por. J. P a t o č k a, *Platon a Europa*, Praga 1973, rozdz. 5.

Mówi on, że wyrazem troski o duszę jest wewnętrzne kształtowanie człowieka, formowanie w nim silnego i niezłomnego sumienia. Nie jest to abstrakcyjna forma intelektualizmu, lecz dążenie do wcielenia wieczności w czas i we własny byt, stawiające czoła wszelkim niebezpieczeństwom, jakie to ze sobą niesie.

Kiedy człowiek, z racji troski o duszę, stawia się poza regułami rządzącymi społeczeństwem, zostaje uznany za zagrożenie dla tego społeczeństwa. Samo istnienie Sokratesa stanowiło prowokację dla zbiorowości: „Sokrates jest pierwszym, który ukrytej tyranii i obłudnym formom moralności starożytnej przeciwstawia pogląd, że człowiek zaangażowany w pełnym tego słowa znaczeniu w poszukiwanie prawdy, człowiek, który bada, co jest dobre, sam jeszcze nie wiedząc, co jest rzeczywiście dobre, lecz po prostu obalając fałszywe mniemania, będzie się z konieczności wydawał najgorszym i najbardziej szkodliwym z ludzi, podczas gdy w rzeczywistości jest najlepszy, a ten, kto przyjmuje postawę masy, będzie – przeciwnie – wydawał się najlepszy, podczas gdy w głębi swej istoty jest najgorszy. Nieuchronny konflikt między nimi nie może skończyć się inaczej niż zniszczeniem tego człowieka”[18].

Sokrates jest jednak wysłannikiem bóstwa, a jego sędziowie skazując go sami stają się przedmiotem boskiego sądu i wyroku. Sokrates, nie mogąc uratować siebie, przyszedł z pomocą innym, a umierając zostawił potomnym takie oto dziedzictwo: zaszczepił w ich umysłach projekt społeczności, w której może żyć człowiek uprawiający „troskę o duszę” w sensie sokratejskim. Z tragedii Sokratesa narodził się projekt państwa idealnego Platona.

Oto wniosek, który wyciąga Patočka: przesłanie Sokratesa dotyczące troski o duszę określiło specyfikę Europy, ukształtowało to, co stało się jej zalążkiem.

Aby zakończyć ten punkt rozważań, przytoczmy fragment książki, w którym Patočka przedstawia myśl niezwykle aktualną dla współczesnego człowieka próbującego stworzyć nową Europę: „Mówimy bez końca o Europie w sensie politycznym, lecz niespieszno nam dowiedzieć się, czym jest naprawdę i skąd się wzięła. Chcemy mówić o zjednoczeniu Europy. Lecz czy jest ona czymś, co da się zjednoczyć? Czy chodzi o pojęcie geograficzne albo czysto polityczne? Nie. I jeśli w obecnej sytuacji chcemy rozwiązać ten problem, musimy przede wszystkim zrozumieć, że Europa jest pojęciem, które opiera się na fundamentach duchowych, i dopiero teraz możemy pojąć znaczenie tego pytania”[19].

3. Myślę, że aby zamknąć koło przeprowadzanego wywodu, wypada powrócić do motta „poznaj samego siebie”, które Sokrates uczynił podstawą swej filozofii, a które wypisane było nad wejściem do świątyni Apollina w Delfach.

[18] Tamże. Tłum. cytatu – P. M.
[19] Tamże.

Monety bite w tym czasie przez cesarza Hadriana ukazują, że na fasadzie świątyni w Delfach, obok napisu: „poznaj samego siebie", znajdowała się duża litera „E". Wiadomo, że początkowo była to litera wykonana z drewna, zastąpiona potem literą z brązu, a na koniec – z woli Liwii, żony cesarza Augusta – literą ze złota. Wysuwano wiele propozycji interpretacji tej litery. Badania archeologiczne nie doprowadziły jeszcze do konkretnych wniosków, natomiast starożytna interpretacja dokonana przez Plutarcha okazuje się najbardziej doniosła z filozoficznego punktu widzenia. W dziele *O E delfickim* głosi on, że litera „E" odnosiła się do Boga i oznaczała „Ei", a zatem znaczyła „Jesteś", czyli wskazywała na Boga jako na najwyższy byt.

Należy tutaj przypomnieć biblijne zdanie z Księgi Wyjścia: „Jestem, który jestem" (Wj 3, 14), chociaż oczywiście nie istnieje żaden historyczny związek między tekstem biblijnym i dziełem Plutarcha. Jednak samo powiązanie pojęciowe wydaje się godne uwagi.

Plutarch przedstawia swą tezę w następujący sposób: „Otóż ja nie sądzę, żeby ta litera oznaczała liczbę czy miejsce w kolejności, albo spójnik, czy jakąś inną z niesamodzielnych części mowy. Jest to samowystarczalny zwrot i przemowa do boga, wprowadzająca jednocześnie tego, kto przemawia, w świadomość istoty boga. Bóg bowiem do każdego z nas, kto tu do niego przychodzi, jakby na powitanie odzywa się: «poznaj samego siebie», co chybaż nie jest mniej niż «witaj»? My zaś ze swej strony odpowiadamy bogu: «Jesteś» jako zwrot właściwy, prawdziwy i jedyny przynależny jemu samemu, potwierdzający jego istnienie.

My bowiem tak naprawdę to nie mamy udziału w istnieniu, lecz każda natura śmiertelna, znajdując się pomiędzy narodzinami i śmiercią, przedstawia tylko widmo i pozór samej siebie, niewyraźny i niestały. Jeśli zaś wytężysz myśl, by ją pochwycić, będzie tak, jak z nabraniem wody w garść"[20].

W taki sposób tradycja połączyła hasło „poznaj samego siebie" z interpretacją „E" podkreślającą radykalne rozróżnienie między „bytem śmiertelnym" człowieka i „bytem realnym" Boga, który Plutarch charakteryzuje dalej następująco: „Cóż więc jest tym, co istnieje naprawdę? To, co jest wiekuiste, nie zrodzone i niezniszczalne, któremu czas żadnej nie przynosi zmiany"[21].

Dopiero ontologia Platona odsłoniła te perspektywy, które stały się poźniej trwałymi punktami odniesienia dla myśli greckiej. Jednak już u Sokratesa istniało coś – przynajmniej z antropologicznego, jeśli nie z ontologicznego punktu widzenia – co chociaż nie wyrażone wprost, lecz w postaci niejasnej intuicji, musiało doprowadzić do Platońskich odkryć. W *Obronie Sokratesa* tytułowy bohater tak interpretuje przesłanie wyroczni delfickiej, według którego to właśnie on jest „najmądrzejszym spośród Greków": „A to naprawdę podobno bóg

[20] P l u t a r c h, *O E delfickim*, 392A-B, w: tenże, *Moralia* (Wybór), t. 2, Warszawa 1988.
[21] Tamże, 392E.

jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość.

Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak bóg nakazuje, i między mieszczanami naszymi, i między obcymi, jeżeli mi się który mądry wydaje, a jak mi się który mądry wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry"[22].

Jak powiedziałem wyżej, ten radykalny rozdział między „tym, co boskie", i „tym, co ludzkie", dokonany na płaszczyźnie ontologicznej, okazuje się rewolucyjny w stosunku do tradycyjnych przekonań Greków, którzy uznawali za możliwe „mieszanki" (niekiedy bardzo frywolne) między pierwiastkiem boskim i ludzkim. Zrozumienie stosunku „przemijającego bytu" człowieka do „wiecznego bytu" Boga okazało się wstrząsające nie tylko dla ówczesnych ludzi. Pozostaje takim zarówno dla ludzi współczesnych, jak i dla ludzi wszystkich czasów. Kierkegaard słusznie napisał: „Wielu niechętnie wchodzi w stosunki z Bogiem, ponieważ czują, że staliby się niczym"[23].

4. W jaki więc sposób Grecy próbowali przerzucić pomost nad przepaścią między „istnieniem przemijającym" i „istnieniem wiecznym"? Próbą najbardziej znaczącą i w pewnym sensie najlepszą jest stworzona przez Platona teoria Erosa[24], która później, zwłaszcza u neoplatoników, była stałym punktem odniesienia.

U Platona Eros reprezentuje powszechne prawo kosmiczne, które wciela się w „demona". Eros nie może być bogiem, gdyż „bóg się z człowiekiem nie wdaje", lecz jest bytem „pomiędzy" i „pośrednikiem", który łączy to, co zmysłowe, z tym, co ponadzmysłowe; to, co śmiertelne, z tym, co nieśmiertelne.

Przytoczmy słynny fragment *Uczty*, w którym głos zabiera kapłanka-wróżbitka Diotyma z Mantynei: „[Eros jest] wielkim duchem [demonem], mój Sokratesie. Cała sfera duchów jest czymś pośrednim pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne. [...] On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanosi, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie. Kto się na

---

[22] P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 23A-B.

[23] S. K i e r k e g a a r d, *Diario*, VI A 52. Tłum. cytatu – P. M.

[24] Zob. zwłaszcza następujące dialogi: *Lysis*, *Uczta* i *Fajdros*.

tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym, a kto się rozumie na czymś innym, na jakiejś sztuce czy jakimś tam rzemiośle, ten jest prostym robotnikiem.

Istnieje wiele różnych duchów tego rodzaju, a jednym z nich jest i Eros"[25].

Później następuje słynny mit, w którym Platon przedstawia Erosa jako syna Penii (bogini biedy) i Porosa (boga dostatku, który reprezentuje umiejętność znalezienia sposobu na zdobycie tego, czego się chce, i na dokonanie tego), czyli jako dziedzica cech otrzymanych od rodziców, które w nim tworzą syntezę[26]. Eros jest w ten sposób dynamiczną siłą zdobywającą to, czego mu brak, przede wszystkim piękno i dobro, których nienasycone pragnienie sprawia, że jest zdolny wznosić się na coraz wyższy poziom, by w końcu dosięgnąć tego, do czego dąży, czyli posiąść Piękno i Dobro na zawsze, osiągnąć ostateczną wizję Piękna samego w sobie, która uczyni go nieśmiertelnym[27].

Oto fragment *Uczty* mówiący właśnie o końcu wspinaczki Erosa po schodach miłości: „Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły [...] na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. [...] A cóż myślisz [...] gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrznościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne piękno samo w sobie. Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno"[28].

Dwóch znanych komentatorów Platona rzuciło światło na tę doktrynę, często niezbyt dobrze rozumianą lub wręcz błędnie interpretowaną. Pierwszy to L. Robin, który pisze: „Miłość dokonuje połączenia dwóch sfer, które Platon najpierw głęboko rozdzielił: sfery zmysłowej i sfery umysłowej. W związku z tym teoria miłości wydaje się być jednym ze środków, które według Platona, mogły pogodzić częściową prawdę sokratejskiego intelektualizmu z częściową prawdą heraklitejskiej teorii stawania się"[29].

Drugim jest G. Krüger, który dotyka sedna tego złożonego zagadnienia, jakim jest sposób przerzucenia mostu nad przepaścią istniejącą między człowiekiem i bóstwem: „Jeśli nie istnieje miłość Boga do ludzi, jaką jest łaska

[25] P l a t o n, *Uczta*, 202D-203A.

[26] Por. tamże, 203A-E.

[27] Pogłębioną refleksję na ten temat czytelnik odnajdzie w książce G. Realego *Eros demone mediatore. Il gioco delle machere nel „Simposio" di Platone*, Milano 1997.

[28] P l a t o n, *Uczta*, 211D-212A.

[29] L. R o b i n, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris 1964, par. 160. Tłum. cytatu – P. M.

przekraczająca przepaść, która ich rozdziela, to tylko moc autonomicznego pragnienia, duchowa miłość człowieka, która w niezaspokojeniu pcha go ponad wszystkie ziemskie rzeczy, może doprowadzić go do Boga, a przynajmniej może tego chcieć. W miejscu Chrystusa znajduje się «tajemnica» filozofii platońskiej, pośredniczący Eros"[30].

Jak wiadomo, niejednokrotnie próbowano przeciwstawić doktrynę Platońską nauce chrześcijańskiej, zwłaszcza w związku z poglądami teologicznymi zainspirowanymi przez Lutra[31].

Podczas gdy u Platona Eros jest duchem (demonem), dla chrześcijanina jest on samym Bogiem. Eros platoński jest wyłącznie „przyjmujący", podczas gdy agape chrześcijańskiego Boga jest „obdarowująca". Pierwszy chce tylko „mieć", druga natomiast – „dawać". Eros platoński jest „pragnieniem" (orexis) posiadania tego, czego nam brak, „miłość chrześcijańska" (agape) jest zaś „bezinteresownym darem", nie chce przyjmować, lecz dawać.

Czy chodzi o stanowiska absolutnie niemożliwe do pogodzenia, jak sądzą niektórzy? Czy św. Augustyn, który poszukiwał ich syntezy, dokonał ostatecznie nieusprawiedliwionego kompromisu skupiając całe swe *Wyznania* na „pragnieniu" Boga?

Chrześcijańska agape bez wątpienia wywołuje epokową rewolucję w greckiej koncepcji miłości. Jednak przejęcie przez Augustyna pojęcia „pragnienia" nie jest prostym przyswojeniem greckiego pojęcia „orexis" związanego z Erosem, lecz stanowi jego transfigurację w nowej optyce, co pociąga za sobą jego ugruntowanie na innych podstawach, bez kompromisów z koncepcją Erosa z myśli greckiej. Augustyna pojęcie „pragnienia", związane z miłością chrześcijańską, implikuje strukturalne przekroczenie i „urzeczywistnienie" greckiej koncepcji.

W *Homilii na Pierwszy List św. Jana* św. Augustyn pisze: „Całe życie chrześcijanina jest świętym pragnieniem"[32]; „Oto nasze życie: ćwiczyć się w pragnieniu"[33]. A „pragnienie" to polega na dążeniu do bycia podobnym do Boga i do tego, by ostatecznie móc widzieć Go takim, jakim jest. Oto sposób, w jaki przekształcone zostają idee Platońskie: „pragnienie", nie stając

---

[30] G. K r ü g e r, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1992, rozdz. 9, par. 4. Tłum. cytatu – P. M.

[31] Zob. zwłaszcza: H. D ö r r i e, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, „Theologische Rundschau" 36(1972) s. 285-302; t e n ż e, *Die andere Theologie*, „Theologie und Philosophie" 56(1981) s. 1-46. Teza Dörrie głosi, że platonizmu i chrześcijaństwa nie można pogodzić i że tylko heretycy z pierwszych wieków rzeczywiście przyswoili sobie elementy platońskie (ponieważ platonizm późnej starożytności był właściwie formą religii); myśliciele nieheretyccy, przyjmując platonizm, wzięli z niego tylko aspekt formalny i retoryczny, i to z racji propagandowych, a odrzucili jego treść. Na ten temat zob. też: A. N y r g e n, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955.

[32] Św. A u g u s t y n, *Homilia na Pierwszy List św. Jana*, IV 6. Tłum. cytatu – P. M.

[33] Tamże.

w rozdźwięku z chrześcijańską „miłością obdarowującą", osiąga doskonałość w agape.

W rzeczywistości to sam Bóg daje człowiekowi owo napięcie i pragnienie siebie. Przez miłość do Boga człowiek podejmuje wysiłek stania się, kiedy przyjdzie na to właściwy czas, godnym osiągnięcia wizji samego Boga.

Św. Augustyn podaje przekonujący przykład: jeśli chcemy włożyć do pojemnika przedmiot od niego większy, musimy ten pojemnik powiększyć. Następnie wyjaśnia: „Tak właśnie czyni Bóg: każąc nam czekać, powiększa nasze pragnienie; pobudzając w nas pragnienie, powiększa naszego ducha, czyni go zdolnym do przyjęcia siebie. Pragnijmy więc, bracia, ponieważ mamy zostać napełnieni"[34].

„Pragnienie" wpisuje się więc w tę strukturę miłości Boga, który ukochawszy nas jako pierwszy, dał nam również pragnienie i możliwość kochania siebie: kochania Boga poprzez miłość między nami. Jednym słowem, „pragnienie" (orexis), o którym mówi Augustyn, obejmuje wymiar „przyjmowania" w ramach szerszego horyzontu „obdarowywania". Pragnienie Platońskie, przeniesione w perspektywę myśli chrześcijańskiej i tym samym przekształcone, zakłada jako warunek miłość obdarowującą, ponieważ pragnienie Boga jest darem, który On sam nam daje. Poza tym miłość obdarowująca okazuje się jedynym sposobem realizacji owego metafizycznego pragnienia: możesz zaspokoić swe pragnienie (orexis) Boga tylko poprzez agape.

Myśli, które tu przedstawiliśmy, powinny stać się napomnieniem dla człowieka XXI wieku. Człowiek winien starać się być sobą, angażując się głęboko nie w pomnażanie tego, co ma (co dziś czyni na wszelkie możliwe sposoby), lecz w rozwój tego, kim jest, czyli swej duszy (wielu dziś zapomniało, że ją ma); winien starać się ponownie wynieść Erosa, dziś odartego ze świętości, do jego najwyższych poziomów, mocą tej siły, która – jak pokazał nam Platon – pcha nas coraz wyżej i którą – jak pokazał Augustyn – „przekroczyła" i „urzeczywistniła" chrześcijańska agape.

Tłum. z jęz. włoskiego *Patrycja Mikulska*

---

[34] Tamże.